

JOSE IGNACIO DE ALCORTA

CONOCIMIENTO VIRTUAL
E INTERIORIDAD EN SUAREZ

Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, n.º 53, 1976.

Conocimiento virtual e interioridad en Suárez

por el Académico de número

EXCMO. SR. D. JOSÉ IGNACIO DE ALCORTA (*)

SUMARIO

Conocimiento e interioridad en Suárez.—Las nueva fundamentación de la objetividad y subjetividad trascendentales.—Delicadeza de observación psicológica.—Los análisis psicológicos de lo voluntario.—El habla interior.—Límites inciertos de la mirada consciente.—El campo de visión de la reflexión rodeado de nebulosidades.—Influjo de los impulsos sensitivos en la voluntariedad y en el campo reflexivo.—Fronteras de la conciencia.—Camino para conocer nuestros actos.—Reflexión virtual.—No hay distribución neta entre amar y querer amar.—Problematicidad de la posición de Suárez y de la escolástica en general.—La necesidad de replantear desde bases más amplia la filosofía y la visión de la realidad.—La mente, como consumación en el ser y dinamismo sustantivo del espíritu.—Valor de la unidad intencional trascendental del ser.

*La nueva fundamentación de la objetividad y subjetividad
trascendentales*

El presente trabajo pertenece a mi primera etapa filosófica en que me ocupó el pensamiento de Suárez, de San Agustín y de Santo Tomás, aproximadamente por los años 1943-49. Referente a

(*) Colaboración presentada a la Academia en octubre de 1976.

Santo Tomás, mi exposición se ajusta a la habitual en el caso. Pero, siguiendo a Gardeil, cabría señalar en él otra dirección más cercana a San Agustín, la de la presencia habitual del alma a sí misma estimulada por cualquier acto. Sobre esto puede consultarse mi trabajo «Ser, Subjetividad, Conciencia» (1).

Me he dedicado, al fin, a publicar este trabajo a requerimiento de mis amigos tal cual fue concebido. Indudablemente el tiempo no pasa en vano y si tuviera que tratar hoy el mismo asunto introduciría innovaciones a tono con mi posición personal. Quede, pues, manifiesto que la índole del trabajo es prevalentemente expositiva y no tanto exponente de mi filosofía cuanto expresión de la ajena. Pues una vez que tomé una postura más decidida y propia en la filosofía bajo la rúbrica del realismo trascendental, comprendí que casi todas las filosofías se movían en el nivel prevalente que históricamente podemos considerar como el de los universales y, en consecuencia, con su línea como el de las categorías y el de la sustancia primera ($\psi\upsilon\delta\iota\sigma\tau\omicron\sigma'$)—visualización central sobre la filosofía de la naturaleza. Vi luego muy claro que, por el contrario, lo primero genético, formal y fundamentalmente, era el orden trascendental, el orden del ser. Frente a Suárez y, en general, frente a la escolástica, cabe también afirmar que la psicología, en lo que tiene de más intelectual y desde el punto más profundo, no es física (2).

Lo que caracteriza a la filosofía no es, como ha pensado demasiado la historia filosófica, incluso Kant, el nivel de la sustancia y de la «cosa en sí».

o su superación en su misma franja o terreno, o una pretendida metafísica por imposible transposición de la física, no es la experiencia kantiana anudada en el fenómeno y las dimensiones trascendentales. No es algo que se logre por la abstracción (que en-

(1) Alcorta, publicado en la Revista de Filosofía. Vol. XXVI, enero-diciembre 1967, págs. 85-114.

(2) Suárez afirma que la psicología es física, porque el alma conforma el cuerpo. Este modo de conceptuar es bastante común en la escolástica, pero frente a él es preciso afirmar enérgicamente que el alma o espíritu sobreexcede y sobrepasa el ser formal del cuerpo y no está totalmente sicosomatizado y, en su superior y extravasante realidad, motiva el alguien que es de la persona poseedora, a su vez, de su haber sicosomático. De ésto hemos hablado ya cumplidamente en nuestros libro. Y el plus que tiene el espíritu sobre lo sicosomático explica la persona y sus ejes de trascensión ilimitada (apetito del saber, de la felicidad, iniciativa, esperanza, inmortalidad, deber, moralidad, etc.

vuelve círculo vicioso desde Aristóteles), sino la entrada franca, originaria y primera motivada «ad occursum», de una sensibilidad indiferenciada múltiple y riquísima en el ser trascendental y a través de él en todo el área complexiva del verdadero mundo inteligible y de las «veritates aeternae», pero, en este caso, no como innatas, sino como secuencia implícita de la apertura y captura ilimitada y omoiótica del ser que tampoco es innato, aunque sí promesa.

No obstante, el virtualismo cognoscitivo y volitivo que se advierte en las páginas siguientes manifiesta una ampliación sobre la clásica determinación y limitación de la potencia, el acto y el objeto y también sobre la abstracción y lo abstraído.

Mérito grande el de San Agustín al haberse extendido en sus libros «De Trinitate» en estudiar y declarar cómo vuelve el alma sobre sí misma, y cuál se hace presente recordando lo que fue, reconociéndose cuando quiere y piensa y amándose a sí misma, envuelta siempre en un ambiente inseparable de recuerdos, de pensamientos y de amor; para tomar de la vida íntima del alma alguna idea de la vida divina, y dar por ese camino a los fieles alguna noticia de lo que han de creer acerca del misterio augusto de la Santísima Trinidad (3).

No concede, aunque por respecto a él, lo defendía como probable Valencia (4), que en esta vida se conozca el alma intuitivamente, sino mediante los actos de recordar, de pensar y de amar: los cuales si, por una parte tienen alas para volar por el campo ilimitado del ser, tienen también virtud de recogerse y anidar en el alma, con quien viven en sociedad amistosa (5).

Asiduo lector de San Agustín, tomó de él Scoto ideas que fue desarrollando según sus propias teorías (6), y característico es del doctor Sutil creer que el alma, comenzando por sentir su presencia de los actos psíquicos, puede engolfarse e internarse tanto en su interior que llegue a experimentarse y conocerse intuitivamente. También es idea original suya, aunque muy obvia y consecuente con su teoría de la indistinción real de las potencias, la de que el entendimiento ve en la visión sensible el objeto externo

(3) Para interpretar con acierto algunas frases del Santo, de color platónico, léase Santo Tomás 1 p. qq. 77, 79, 87.

(4) Valencia In. 1, 3, q. 2.

(5) La posición de San Agustín, como se aprecia, es más inmediatista. Y también en la tradición siguiente podrá verse una doble línea.

(6) *Opera Omnia*, Quarachqui IV, págs. 502, 547.

como presente, y que pasado el acto de ver, recuerda su visión mediante la especie experimental estampada en la mente por la misma sensación externa, comunicándose, en consecuencia, el alma con el mundo por la doble puerta de la fantasía y del sentido externo.

Suárez se fija en la distinción de Scoto entre la reflexión formal en que el acto propio se conoce como objeto con acto distinto y la reflexión virtual en que el acto se denuncia a sí mismo sin que intervenga acto nuevo: pues todo acto psíquico, como foco de luz, al mismo tiempo que ilumina el objeto, se hace luminoso para la conciencia.

Con la serenidad del genio y sin dejarse llevar de entusiasmos, examina Santo Tomás (7) cómo durante su estado de unión con el cuerpo se conoce a sí misma el alma, y levanta aquella compendida, pero segurísima, escala: por el objeto se conocen los actos, de los actos se llega a conocerse a sí propia el alma con sus potencias y hábitos: basta la reflexión para conocer la existencia de los actos y del alma; se necesita el discurso para conocer la calidad de los actos y la condición espiritual del alma y la distinción de las potencias y hábitos (8). No obstante, en Santo Tomás es fácil en cada cuestión apreciar varias vías de solución. Y así, en el caso hay innumerables textos que hablan del conocimiento habitual de alma por sí misma. La multiplicidad doctrinal es característica suya.

En Suárez podemos observar que se entrecruzan las corrientes anteriores en una síntesis armónica.

Adopta y hace suya la opinión más generalizada de Santo Tomás en negar para conocer el alma otro camino natural que el

(7) 1 p. q. 87.

(8) 3 sentent. dist. 23, q. 1 a 2.

(9) Es verdad que en los apuntes de Anima I. 1 a 11 toma de Aristóteles la noticia de la reflexión virtual, aunque poco clara en este autor, y negando a los sentidos la reflexión formal y verdadera por la que, con acto distinto, reconozca el sentido en acto propio, concede a todas las facultades psíquicas, por el mero hecho de pertenecer al orden cognoscitivo y apetitivo, la reflexión virtual o experimental incluida necesariamente en el acto psíquico, en virtud de la cual sabe la conciencia con acto distinto lo que es ver, oír, imagina y apetece. Es lo que, en otras palabras, decimos que la conciencia nos refiere los actos propios como afecciones de nuestra persona.

En la reflexión experimental de los sentidos no puede menos de presentarse el yo, como lo dicen los grandes autores escolásticos; *cognos-*

de la experiencia de sus actos; y aprende de Scoto (9) a fijarse en la reflexión virtual, y toma de San Agustín el modelo para ilustrar las cuestiones teológicas con los datos de la experiencia interna.

Es para Suárez la conciencia un campo fecundo de observación; es un campo de exploración cuyas fronteras demarca, unas, con rigor geográfico, a paso que a otras las va dejando en la incertidumbre; santuario en que se promulga la ley natural y que está cerrado a toda extraña mirada que no sea la divina.

Por su costumbre de escrudifiar la conciencia merece el dictado de psicólogo espiritualista, si bien nunca se para en la observación inmediata, sino que, principiando en ella, luego sube a las cumbres del raciocinio, y viceversa, remontándose primero a las regiones especulativas, baja a descansar en el valle del terreno experimental como en sitio de recreo y de más ameno estudio.

Mas en todos sus caminos lleva por guía el criterio de examinar los actos por sus objetos, norma que se adelantó a dejar ya estampada en sus apuntes juveniles «De anima», cuando, al juzgar una de las opiniones, la desechaba por no tenerse en cuenta en ella el distinguir las potencias por sus principios intrínsecos, que son sus actos y objetos (10).

cit visum et videre: mas decir que la reflexión virtual del sentido consiste en conocer no sólo el objeto, sino el acto de la sensación en sí mismo y flotante y en relación al sujeto, es derechamente llevarnos a decir que el sujeto reconocido en la reflexión aun formal es sólo el complejo de actos. Porque si en cada acto no se reconoce empíricamente el sujeto sustancial como principio y sujeto de los actos psíquicos, tampoco en la suma de actos aparecerá el sujeto sustancial de ellos.

La reflexión virtual de las facultades orgánicas no tiene aplicación importante en la teología de Suárez. En cambio, la tiene, y grande, la reflexión virtual de los actos y facultades espirituales, las cuales, como tienen facultad de reflexionar sobre sí mismas, pueden volver sobre sus actos propios, con el mismo acto con que miran hacia los objetos. En tales facultades y actos se verifica plenamente que no puede uno pensar ni amar, sin pensar en el pensamiento y sin amar el amor. Esta reflexión virtual aprendió de Scoto nuestro Suárez.

(10) *Tertia (opinio) non placet, quia nititur solum experientia desumpta ex medicina, non vero procedit ex propriis rei principis, objecto scilicet et actibus distinguendo potentias* (De Anima, 1. 3 a 30, n. 9). Nótese que el mero correlato objeto-acto, pertenencia de la escolástica lleva a un cierto atomismo conceptual.

Del mismo modo, en De anima 1, I, c. 3, n. 20 dice: *At vero potentiae per se primo ordinantur ad actus et illis coaptantur, et ideo ad illos habent transcendentalem habitudinem et ab illis aliquo modo speciem sumunt, ideoque per illos essentialiter definiuntur.*

Delicadeza de observación psicológica

Parece olvidarse Suárez de su aridez escolástica de estilo al describirnos pintorescamente el interior del ánimo medroso. Cuando nos vemos forzados, dice, a ejecutar lo que no queríamos hacer, sentimos tristeza y pesadumbre por no ser conforme a nuestro propio querer la acción forzosa (11), lo cual es señal que donde quiera interviene tristeza y pesadumbre hay algo de involuntario. Es que, de una parte, el objeto detestado aleja de sí la voluntad, calmándola con la oferta del bien, ocultándola o disminuyéndola la gravedad del mal que amenaza, buscando trazas para hacérselo amable o llevadero, se apresura a ponérselo delante con toda su crudeza, como haciéndola fuerza y empujándola a que lo evite cuanto antes; de ahí que el miedo siempre engendra repulsión en la voluntad, disciplicencia del objeto y tristeza de corazón, a que se agrega el rebelarse de la voluntad al sentir sobre sí la pesadumbre del miedo con que, más o menos, queda aprisionado el libre albedrío.

Los análisis psicológicos de lo voluntario

Los análisis psicológicos de Suárez, en su dimensión introspectiva, son finísimos al señalar el proceso entero de las operaciones voluntarias desde que abrazamos con el amor el fin conocido por

(11) Quae involuntarie fiunt tristitiam afferunt, nam quod est voluntati consentan eum ut sic delectat: si ergo aliquis cum tristitia operatur, signum est opus esse aliquo modo involuntarium illi; sed quo ex metu fiunt, cum tristia fiunt, ut experientia docet: signum est ergo esse involuntaria saltem secundum quid. (De voluntario et involuntario, disp. 3, sec. 2, n. 1.) Hasta aquí el estilo escolástico. El estilo pintoresco *psicológico* viene en el núm. 9, donde dice: «Licet metus non inducat talem motum contrarium volitionis, tamen objectum ipsum per se sumptum averit a se voluntatem, et aliunde metus ipse non attrahit voluntatem invitando ad bonum, et quasi occultando vel diminuendo notitiam illius objecti, nec quasi faciendo ilud per se amabile sed solum quasi vi impellendo ad vitandum malum, et ideo moraliter semper sequitur illa displicentia vel nolitio quia voluntas naturaliter refugit objectum per se disconveniens et non amabile accedit etiam quod ipsamet illatio metus est contraria quodammodo libertati voluntatis, et ideo ex hac etiam parte illi displicet et facit actionem involuntariam.

bueno hasta que lo alcanzamos por los medios elegidos y lo disfrutamos en dulcísimo contento.

Este tema, de índole psicológica, tiene un interés mayor si cabe desde el punto de vista de la ética, por ser los actos de la voluntad el sujeto del orden moral.

La propuesta intelectual del fin inaugura la serie de operaciones morales, y como en el fin pueden considerarse la razón general de bien y la razón concreta del bien que ha de conseguirse por determinados medios, se levantan de la voluntad dos actos, uno el del amor y afición voluntaria para con el bien manifestado, y otro el intento de su consecución. A estos actos perfectos de amor e intento acompañan y siguen otros imperfectos de veleidades, aficiones incipientes, impulsos en un principio, y habido maduro consejo sobre los medios suceden el del consentimiento a los medios propuestos y el de elegir alguno de los presentados.

Mas así como para amar al prójimo con verdadera caridad no es necesario pensar en el momento en Dios, por cuyo amor se hace la obra caritativa; ni para el acto de fe se requiere pensar cada vez y cuando en la veracidad y autoridad divina, porque creemos las verdades de la fe (13); así, tampoco se necesita tener siempre delante el deseo del fin para desear y elegir el medio, sino que basta que se ofrezca la conveniencia del medio, con lo que, en virtud del hábito engendrado por los actos precedentes, se mueve la vo-

(12) De voluntario et involuntario. Toda la disputa 6.^a y 8.^a. Sólo transcribiré un párrafo. «In fine duo sunt rationes: prima est quoddam bonum per se amabile, et ut sic est objectum voluntatis: quod patet quia voluntas est primus et simplicissimus actus voluntatis qui tendit in objectum sub prima quadam et simplissima ratione: hac autem est ratio boni per se sine ullo ordine ad aliud. Secunda ratio est ejus boni investigandi per media, et hoc modo est objectum intentionis, quod patet etiam et vi nominis; tunc enim proprie tendimus in finem, quando de illius consecutione tractamus (disp. 6, sec. 1, n. 4).

Objetum electionis est medium particulare ut medium seu ut bonum utile (disp. 8, sec. 1, n. 3).

(13) Alias numquam quis amaret proximum ex vera charitate, nisi actu cogitaret de Deo propter quem debet eum diligere similiter numquam quis crederet actu vero fidei, nisi actu cogitaret de prima veritate revelante, propter quam credit. Deum ergo, ut voluntas amet medium, non esse necessarium, intellectus actu cogitare de fine: sed satis est hic et nunc proponere hoc medium ut conveniens et appetibile confusa quadam ratione ex habitu, id est virtute actuum precedentium in actu exercito fari tanquam propter finem in medium... (De volunt. et invol. disp. 8, sec. 3, n. 4).

luntad lo bastante a tomar el medio oportuno. Aunque, a decir verdad, ni el mismo fin deja de ofrecerse a la consideración mental de modo imperceptible y, como ahora dicen, en la subconsciencia.

Cuando claramente se ofrece a la consideración la bondad del fin y justamente la conveniencia del medio, se duplica el acto de la voluntad, si se refiere a cada bondad por separado; mas si se presenta la bondad útil del medio como derivada de la bondad del fin, por ser uno solo el objeto adecuado, uno mismo es el acto de la voluntad que hacia el fin se endereza por el medio elegido de antemano. Y sean dos, sea un solo acto, siempre van unidas y eslabonadas entre sí la tendencia al fin y la tendencia a los medios (14).

*La vehemencia impulsiva del juicio práctico. Dinamicidad
y motoricidad*

A la elección del medio sigue otro juicio más de cerca práctico y encaminado a mirar las circunstancias todas que deben tenerse en cuenta para llevar a buen término lo resuelto. Y es juicio que mueve con más vehemencia que el consultivo antecedente a la elección, dado que trae su impulso del mismo acto voluntario en que se ha resuelto y determinado ejecutar la obra. Y nos es muy útil tal vehemencia, a fin de dar constancia al ánimo, ya que al

(14) Quare dicendum est actum intentionis, cum extenditur ad medium particulare per modum electionis, in re ipsa augeri per veram additionem entitatis eo modo quo fit in augmento scientia: quare electio et intentio, quando per se summuntur separtion, res quidem sunt distincta, sed non integra et perfecta, sed absolute constituunt unam, si uno eodem objecto simul et debito modo conjugantur, sient dicendum est, etiam in simili argumento habituum. Quapropter rationes formales intentionis et electionis ita sunt inter se differentes, sicut partes heterogeneae totus dicentur specie distinctae quasi sint aptae componere unum totum et ad hunc modum dicendum de actu, charitatis erga Deum et proximum (De voluntario et involuntarios, disp 8, sec. 3, n. 9).

Y tratando de los diversos actos a que inclina la virtud de la religión, enseña la misma doctrina, cuando dice: Nam per omnes, hos actus tendit voluntas in eandem honestatem religionis, licet diverso modo porpositam aut applicatam; omnesque illi actus ita sunt inter se connexi, ut unus ex alio oriatur, ideoque non est dubium quim omnes ad eandem virtutem pertineant, quidquid sit de physice distinctione carum inter se (De religione 1 2, c. 1, n. 10).

tiempo de la ejecución surgen obstáculos imprevistos, y cuando la fuerza de los previstos se deja sentir (15).

La vehemencia impulsiva de este juicio práctico ha dado por ventura ocasión a los deterministas para apoyar su error de que la voluntad es arrastrada irremisiblemente por el dictamen de la razón, o, como dicen, por un juicio subconsciente. Es que se olvidan del orden de los actos bien anotado por Suárez, comoquiera que la fuerza de ese juicio, como posterior a la libre determinación de la voluntad, no perjudica al libre albedrío.

El habla interior

Todavía antes de la ejecución, y después de ese dictamen práctico, descubre la introspección de Suárez (16) otro acto, el del

(15) Hispositis haec conseo in re probabiliora. Primum ante electionem antecedere iudicium practicum et non alium actum ab illo distinctum, qui possit dici imperium. Hoc supra dixi et probavi. Secundum post electionem illam, quo abstrahit ab executione ante usum, natura saltem praecedere et necessarium esse aliud iudicium magis practicum in hoc distinctum a iudicio quod procedit electionem, quia immediatius attingit opus et omnes determinatas circumstantias necessarias ad operis executionem. Et hinc est quod vehementius etiam movet voluntatem non tam virtute sua quam virtute electionis iam factae; ratio est quia ante omnem actum voluntatis debet antecedere iudicium intellectus illi consentaneum, a quo dirigatur et illuminetur: res usus activus est actus voluntatis, qui aliquid addit illi electioni iam factae; ergo etc. Et hoc iudicium merito dici solet practice practicum seu omnino practicum, quia omnino et prorsus ordinatur ad executionem operis, et magis inclinatur ad vincendam difficultatem operis, quae tempore executionis major semper apparet, quam in consultatione et electione abstracta (De voluntario et involuntario, disp. 9, sec. 3, n. 4).

(16) Tertium praeter hac duo iudicia practica reperiri in nobis actum illum quem experimur, cum nobiscum ita loquimur interuis «fac hoc», qui actus non est iudicis interior quaedam locutio qua homo sibi ipsi explicat vel rationem vel voluntatem operis exequendi. Nam sicut exterius alios alloquimur vel enunciando vel imperando; ita etiam interius nobiscum: et hac interior locutio sine dubio est actus intellectus qui fit per conceptus interiores, et quia est expressio proprii iudicii vel affectus...

...omnis actus intellectus vel est apprehensio vel iudicium vel locutio: et ratio est quia intellectus essentialiter et adequate est potentia cognoscitiva: potentia autem cognoscitiva duo tantum potest

habla interna y que no es acto de juicio sobre las ideas de las cosas, sino que es otro acto intelectual y consiguiente a él, por el cual hablamos dentro de la mente con los signos que a las palabras exteriores y estampadas en la fantasía corresponden. Es el imperio expresado en la mente; «haz esto» de modo parecido a la expresión optativa «ojalá se hiciera tal», que se nos ocurre en la mente cuando concebimos en la voluntad un deseo.

Y esa locución mental interna cuya eficacia parte del acto absoluto de la voluntad, aunque no necesaria, es, sin embargo, muy útil a fin de que todo el hombre se ponga en movimiento y se dé prisa a la ejecución y haya mayor constancia. Dado que ese mandarse a sí mismo el hombre es, con la reflexión, constituirse superior de sí; y el mismo hablar consigo trae por manera secreta nueva fuerza de mover e incitar el ánimo.

Límites inciertos de la mirada consciente

No siempre es fácil contar con la vista de la conciencia el número de actos repetidos de una misma especie, sobre todo cuando persevera la voluntad inclinada hacia el objeto con afecto continuado y deleitándose con el recuerdo, y como reflexionando una y otra vez preparada para renovar el acto, circunstancias que se compaginan con nueva intensidad del acto voluntario o con acto distinto de sólo el entendimiento (17).

Ni se aprecia con la reflexión interna la duración de los actos, como se colige de la necesidad de valernos de medidas cronométricas exteriores (18).

efficere, nempe cognoscere quod non fit nisi apprehendendo et iudicando, et exprimere quod cognovit, nempe loquendo... (De voluntario et involuntario, disp. 9, sec. 3, n. 5 y n. 9).

(17) At vero quando perseverat voluntas circa idem materiale objectum sine interruptione physice etiam ac naturaliter vis fieri potest ut actus interiores numero varientur, multo que certus est talem mutationem non posse morali nel humano modo percipi: et ideo quando voluntas manet continue amando, desiderando aut se delectando circa eandem omnino materiam, quamvis videatur plures reflexiones facere et quasi denuo inchoare actum, unum peccatum est, et ut tale confitendum quia totum illud fieri potest per novam intensionem ejus actus vel per novam animadversionem intellectus (De Sacramento paenitentia disp. 22, sec. 5).

(18) Nos atem non cognoscimus quantum durat actus per propriam

Una de las razones de la dificultad proviene de que se va alejando de la mirada de la conciencia todo acto que permanezca invariable, observación que también repiten los psicólogos experimentales (19). Los actos son como las voces del alma por las cuales se da a conocer y sentir; y de la manera que se hace el oído a un ruido continuado, también se hace la conciencia a la excitación uniforme de un mismo acto. Por el contrario, a toda novedad del acto se siente como una voz y llamada interna. Cuando el acto nuevo es conforme con la disposición habitual de la persona, no le causa extrañeza, sino descanso y deleite; mas si la contraría, hay choque, lucha e inquietud. Y estos sentimientos, con sus impresiones gratas e ingratas, son los más avisados despertadores de la conciencia (20).

Al pensar (21) con mirada sencilla sobre una verdad conocida,

et intrinsecam durationem ejus, sed comparando illam cum alia distincta duratione, cujus quantitas nobis notior est. Quod si actionem aliquam per suamet durationem cognosceremus, ita ut statum sine alio medio de illa judicare possemus, non uteremur illa tanquam mensura, sed immediate et per se ipsam illam cognosceremus (Metaphys. disp. 50, sec. 10, n. 3).

(19) Nam si invariata maneat operatio, vix perceptitur ab ipso operante, et ita nec delectat nec quietat animum (De oratione mentalis, c. 10, n. 13).

(20) Si quid pro illo tempore quo mens distrahitur, durare videtur in appetitu sentiente, vel non est propria et vitalis delectatio vel tristitia, sed dispositio quaedam et aptitudo corporis et humorum ejus, ratione cujus facile revertitur homo ad priorem affectum, cum primum attendit: vel certe si actus ipse sensibilis durat signum est mentem non fuisse omnino distractam, licet fortasse fuerit aliquantum remissa propter pugnam seu occursum aliarum cogitationum (De oratione mentali, c. 12, n. 14).

(21) Accedit quod etiam in contemplatione naturali et speculativa est difficile post inventam aliquam veritatem per discursum in simplici intuitu illius veritatis mentem quiescere, non solum longo tempore verum etiam per horam nisi circa veritatem cognitam et inspectam aliquid aliud animo negotietur vel ex illa alias veritates deducendo aut inquirendo, vel deductionem illam qua ex principiis ipsa veritas collecta est, amplius considerando, et de artificio aut modo ejus delectationem capiendo aut similitudinibus illam confirmando, ac denique aliquid novum operando ac entiendo quo mens sine taedio in talis veritatis consideratione delineatur. Quia si inventa veritate, animus nihil aliud faciat quam illam inspicere, sine novo discursu nec mutatione operationis, vix potest quietus permanere per brevissimum tempus, ut experientia docet. Et ratio est, quia per simplicem illum intui-

al punto bulle y se hurta el pensamiento hacia otra verdad, porque no lleva en paciencia y sin tedio estarse pensando sobre lo mismo sin añadir nuevas consideraciones, a no ser cuando el ánimo está imbuido en sentimientos de honda tristeza o de amor interno y cuando se halla a la presencia de una llorada desgracia o de una escena que le conmueve vivamente. Por esto se detienen sin cansancio los santos largo rato en la contemplación de las cosas divinas, aunque tengan fijo el pensamiento en una misma intuición, porque renuevan sin cesar el afecto en hacinamiento de desgracias, en alabanzas divinas, en propósitos de virtud, en los actos propios de la devoción, en la reverencia y casto temor y, sobre todo, en admiración de la divina majestad y de las obras de Dios, con el gozo que todos estos actos dejan en el alma; pues el gozo es fruto del amor; que gozarse no es otra cosa que un aquietarse vital del deseo cumplido, un descansar en el bien amado y poseído, siquiera en esperanza segura (22).

Problema psicológico de suma trascendencia moral y cuya solución debe buscarse al cabo en la psicología y en los umbrales de la subconsciencia es: cuándo y con qué límites el olvido y la

tum percipit veritatem illam, et nova illico appetit. Ad hunc ergo modum existimo evenit in supernaturali contemplatione.

Ut ergo illa operatio fiat aliquo modo diuturna, necesse est ut in primis illi intentioni adjungatur amor. Escistemoque rarissimum esse, ut in uno simplici actu amoris continuato sine aliqua mutatione mens diu quiescat, quia varietate et mutatione naturaliter delectatur...; semper ergo vel amor ipse acceditur aut renovatur, aut per novos actus exercetur ut per laudem, gratiarum actionem, propositum novae vitae, per actum proprium devotionis, itemque per actum reverentiae et casti timoris, nec non maxime per actum admirationis de divina majestate vel de operibus ejus, per actum gaudii, vel de Deo in se vel ut nobis communito, et similibus. Possuntque hi actus in voluntate variari, fixo manente eodem intuitu intellectus, si circa illud idem objectum affectus, ipsi versentur, diversis modis ac rationibus (De oratione mentali, c. 10, n. 12, 13).

(22) Et in hoc sensu gaudium non est volitus, nihilominus esse potest quidam actus voluntatis qui est vitalis quodam quies seu suavitas et dulcedo quodam quo ab ipso appetitu in semet ipso nascitur ex presentio boni amati... Ex quibus omnibus efficitur duplicem esse modum gaudii vel fruitionis alia enim est perfecta fruitio, alia vero imperfecta: nam cum sit de fine consecuto, si finis perfecte assecutus sit, fruitio est perfecta; si sit assecutus in spe quadam potest hinc oriri aliqua fruitio sed imperfecta... (De volutaris et involuntaris, disp. 7, sec. 1, n. 10).

inconsideración exentan de voluntario el acto en cuanto a la condición olvidada y desatendida. Trátala por extenso Suárez (22).

El campo de visión de la reflexión rodeado de nebulosidades

¡Con qué cautela va, paso a paso, abriendo camino a la solución, no sea que de ladearse uno a cualquiera de los extremos venga a darse en un precipicio!

Cuando se aplica la mente con entero juicio sobre el objeto en que, deliberada y libremente se actúa la voluntad, no se le representa el objeto tan idealizado y abstraído de todas las circunstancias como a la reflexión a primera vista aparece; sino que el mismo acto mental, reflexionando virtualmente en sí mismo, no puede menos de manifestar, aunque sea veladamente, sus relaciones morales y la obligación de atender y considerar sobre algunas determinadas circunstancias que rodean a la acción libre, y si la mente se descuida en dirigir hacia aquellas circunstancias morales la atención, ya incurre en culpa mayor o menor, según la gravedad del asunto y del descuido cometido; pero si por flaqueza natural no llega la mente a desembarazarse para considerar aquellas circunstancias, queda libre de culpa. Lo cual más fácilmente acontece cuando las circunstancias morales son accesorias, desacostumbradas y de precepto meramente positivo, como el comer de vigilia los viernes de Cuaresma.

(23) De voluntario et involuntario, d. 4, sec. 3. Es demasiado largo para transcribir. Modernamente se ha discutido de este asunto en «Civiltà Cattolica», febrero de 1917. Sólo transcribiré un párrafo:

... rationis autem apprehensio duplex esse, una simplex et absoluta, quando scilicet ratisinando bonum vel malum, conveniens vel nocivum investigat, et talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata, de qua nos in presenti quimur: hoc ergo iudicio et apprehensione supposita in intellectu, antequam voluntas libere se determinet ad prosequendum objectum propositum potest applicare intellectum ut perfectius conferat vel iudicet, vel ut conetur distincte concipere quod tantum confuse propositum est, vel alio modo simili ad quod non remper requiritur novus actus intellectus, sed sufficit virtualis illa reflexio, quam rationalis consideratio virtualiter in se includit supra se ipsam, ut Scotus, supra notavit: qui enim considerat aliquam rem, hoc ipso potest velle considerare, etiam si non habeat alium actum quo consideret se considerare: et eadem potest applicare intellectum ad considerandum in se et distincto quod confusa ibi continetur... d. 4, sec. 3, n. 28.

Pasa con los ojos del alma con creces lo que con los ojos del cuerpo, para los cuales hay un campo de visión confusa y en medio de él su zona de visión distinta y, aun dentro de ella, su foco y centro donde converge la atención visual.

Influjo de los impulsos sensitivos en la voluntariedad y en el campo reflexivo

Cuando a impulsos del apetito sensitivo saltan en la voluntad actos indeliberados, aunque necesarios y naturales, son voluntarios, y caso de que sobreviniendo la advertencia se les enfrente o destruya con actos deliberados contrarios, todavía vuelven a ser voluntarios si reaparecen cuando, llevada de la pasión, se distrae la mente con pérdida de la advertencia y con mudanza de la voluntad (24).

Y siendo indicios de imperfección moral y fuente abundante de pecados veniales estos vaivenes de la voluntad, en el estado de inocencia en que al pecado venial debía preceder al mortal, o no brotaban en la mente ideas encaminadas a la práctica sin ir acompañadas de cabal advertencia y deliberación o, caso de que brotasen súbitamente los pensamientos, no rompía la voluntad con acto alguno deliberado hasta venir el juicio entero de la mente; tanto más cuanto que no tenía entonces el apetito sensitivo autonomía para levantar oleada alguna en la voluntad, aunque la mente no tuviese entera advertencia.

La actividad mental era entonces, como ahora, limitada, pues antes de sobrevenir el cansancio se desconcierta la mente obligada

(24) Si voluntas actu habeat deliberatam et absolutam voluntatem repugnantem hujusmodi motibus, jam habet sufficientem rationis advertentiam: Unde fieri non potest ut hujusmodi motus involuntarie insurgant. Si autem nec ratio advertit, nec voluntas habet deliberatum actum contrarium, possunt quidem insurgere illi motus, qui tunc erunt necessarii, non autem coacti, quia non sunt contra actualem appetitum voluntatis: atque idem est si contingat prius rationem advertere, postera vero vi et efficacia passionis fieri ut destruat et non advertat, et propter hanc causam insurgant motus in voluntate; nam tunc etiam non est coactio, sed mutatio voluntatis... (De voluntario et involuntario, idsp. 2, sec. 6, n. 5).

a simultanear su atención sobre objetos diferentes (25) y necesita tiempo para deliberar advertidamente (25).

Tanto es así, que después del primer pensamiento y moción sobrenatural puede seguirse todavía alguna aplicación libre de la mente para considerar mejor el objeto propuesto por el primer pensamiento; dado que, procediéndose en el curso de los actos sobrenaturales con el modo y orden de los naturales, debe transcurrir cierto tiempo entre el primer pensamiento y el consentimiento o disentimiento enteramente deliberado, durante el cual la voluntad, ya excitada por el primer pensamiento y ayudada de la divina gracia, pueda aplicar el entendimiento a inquirir y discurrir más sobre lo inspirado en el primer pensamiento y ahuyentar otros pensamientos que estorbasen el efecto del primero (27).

Esta circunstancia de que hace falta tiempo para despertarse la mente desde la inadvertencia hasta la advertencia cumplida, suministra a las almas timoratas un indicio sólidamente probable de que no consintieron en las tentaciones de improviso, si cuando las advirtieron procuraron desecharlas.

Fronteras de la conciencia

Las señala con toda precisión, al excluir de la mirada de la conciencia la condición sobrenatural de los actos ejercitados con

(25) Constat hanc impotentiam in nobis non provenire ex corporis corruptibilitate et defatigatione, sed ex intrinseca limitatione intellectus humani, qui pluribus intentus minor est in singulari. Cujus etiam signum est, quia in initio cogitationis, prius quam sensus defatigetur, experimur eandem difficultatem in attentione ad res varias simul, et per diversos actus, semper ad modum plurium (De opere sex dierum, I. 3, c. 9, n. 23).

(26) Hoc evidentius est in homine quia indiget disensu et tempore ut rationis cognitionem habeat ad libertatem sufficientem, si modo naturali hujus modi cognitionem et rationis usum habiturus est. (De op. s. die. L. 3, c. 11, n. 4).

(27) Addendum vero est post primam cogitationem et motionem posse etiam subsequi aliquam liberam applicationem mentis ad majorem considerationem rei per illam primam cogitationem proposito: quia ordinario et humano modo procedendo, inter illam primam cogitationem et consensum vel dissensum plene deliberatum, intercedit aliquod tempus in quo voluntas jam excitata per primam cogitationem et divina gratia adjuta potest vel applicare intellectum ut ex illa prima cogitatione magis inquirat et discurrat, vel avertere alias cogitationes quod illam primam possunt impedire (De gratia, I. 3, c. 5, n. 5).

la gracia (28). La experiencia interna no distingue si en el acto de fe ponemos el asentimiento en virtud de sólo el testimonio divino como por razón formal y motivo de asentir (29); y prueba de ello es que con iguales caracteres puede atestiguar la conciencia el acto natural de fe adquirida de un protestante y el acto sobrenatural de fe infusa de un católico.

La razón psicológica es que aunque se fije en el entendimiento el acto de fe como forma accidental, mas no se le da a conocer cómo es en sí, sino imperfectamente y con dependencia del fantasma (30).

Lo dicho del acto de fe sobrenatural vale con creces para los actos sobrenaturales de esperanza y caridad, que tampoco pueden reconocerse en cuanto sobrenaturales por el testimonio de la conciencia y, por consiguiente, no hay en el justo conciencia psicológica del estado de gracia santificante.

No así acontecía en el alma beatísima de Cristo, la cual, con el mismo acto de visión beatífica con que contemplaba la divinidad, conocía el mismo acto suyo de visión, porque era éste perfectísimo, sumamente inmaterial y dotado de completa reflexión (31).

(28) *Supernaturalitas fidei ex eo provenit quod fidelis credit ex solo testimonio Dei, ut ratione credendi et formali motivo; et rationibus et motivis humanis solum utimur ut applicantibus Dei testimonium et credibilitatem ejus ostendentibus; at vero sola experientia credendi non ostendit evidenter talem modum credendi... quia hereticus etiam dicit se credere propter testimonium ut propter unicam rationem formalem suae fidei, et nihilominus in illa sua existimatione fallitur, nam re vera, illam suam fidem in proprium iudicium vel aliam humanam rationem revocat, quia purum motivum credendi per experientiam solum non se evidenter manifestat... Et vel maxime, quod fideles credendo mysteria fidei, eliciunt actus fidei acquisita... et nihilominus non valent evidenter discernere, quando hoc vel illo modo credant, ut experientia ipsa ostendit...* (De gratia, I. 9, c. 12, n. 11).

(29) La conducta de acudir al motivo formal de los actos y no al auxilio de la gracia para discernir los actos naturales y sobrenaturales la justifica en *De actibus religionis in genere*, c. 1, n. 9.

(30) *Actus internus fidei licet per se insit intellectui in ratione accidentalis, nihilominus in ratione objecti non perfecte illum immutat, quia non ita unitur, ut possit illum prout in se est videre, imo nec independenter a phantasmatis illud cognoscere* (De gratia, I. 9, c. 12, n. 11).

(31) *Quod ad propriam visionem ipsiusmet animae Charisti, dicendum est non fuisse necessarium alium actum, sed per ipsummet, illum*

Camino para conocer nuestros actos

Mas, y los actos nuestros, ¿cómo llegan a la conciencia? Tratando de los espirituales del pensar y amar, duda Suárez (De Gratia, I. 9, c. 12, n. 13) si, mientras están presentes, se dan ellos mismos a conocer suficientemente a la conciencia, ya que son formas recibidas vitalmente en el entendimiento y voluntad. Parecele que ellos solos se bastan; y lo que sí resuelve es que, paralelo al del entendimiento, debe ir el camino que conduce al conocimiento experimental del acto de la voluntad.

Pero, después que uno y otro, pensamiento y amor, pasaron, ¿cómo reconocerlos?, ¿por qué huellas?, ¿con la del objeto?, ¿con la del acto mismo? Con la especie experimental del acto, porque no basta la del objeto, comoquiera que sobre uno mismo se plantean opiniones contrarias y ante un bien limitado puede no seguirse acto alguno en la voluntad o seguirse muy diferente. Así que, si cuando estaban presentes a la conciencia los actos del entender y amar, advertimos con acto reflejo y distinto que lo estaban, ese acto de la conciencia deja en la memoria intelectual la huella o especie experimental de haberlo tenido. Mas, si no advertimos en ellos cuando presentes, escapan después de la memoria (32).

Esta teoría de la especie experimental abre ancho campo a problemas nuevos.

Desde luego que no deben producir las suyas ni el fantasma ni el acto del apetito sensitivo, dado que no son advertidos por facultad orgánica, que no la hay de orden superior; ni por la con-

clare cognoscere et intueri, quia ille actus est perfectissimus, et maxime immaterialis et in seipsum reflectitur (De Incarnatione, disp. 27, sec. 3).

(32) Sunt vero qui dicant, actum voluntatis cognosci ab intellectu per eum actum intellectus per quem objectum fuit voluntati propositum: quod mihi non placet? nam facta etiam propositione illa objecti potest adhuc voluntas proprium actum non elicere: non ergo ex vi illius valet intellectus actum voluntatis cognoscere, aliud ergo principium est necessarium, quod aliud fingi nequit, quam species (De anima, I. 4, c. 5, n. 3).

Ut videre licet in specie quam actus nostri intellectus in nostra memoria relinquit, semper repraesentat actum cum aliquo ad meterialia, sicut actus a quo manavit in actu secundo sepraesentabat (De angelis, I. 2, c. 28, n. 68).

ciencia espiritual, que necesita haber recibido primero la especie experimental.

En cambio, hay especies experimentales de las sensaciones externas, pues son éstas advertidas por el sentido común, entre las cuales deben contarse las cenésticas, provocadas por los reflejos psicofisiológicos de las emociones.

Por tanto, se debe la intuición intelectual del mundo sensible no sólo a la especie del objeto que ha impresionado al sentido, sino a las experimentales de las sensaciones presentes.

En los ensueños hay alucinación de lo real, en virtud de las especies experimentales, de las sensaciones pasadas que se relacionan con el objeto pintado en el fantasma.

Cuando en estado de vigilia se asocia con el fantasma correspondiente a las sensaciones actuales el fantasma experimental de las sensaciones de dolor, por excitarse sus especies experimentales, hay algias o dolores de alucinación.

Cuando se excitan las especies experimentales de palabras, generalmente injuriosas, hay alucinaciones persecutorias de carácter auditivo.

Cuando se excitan especies experimentales de sentidos y asuntos diversos, hay disnogsias o sensaciones confusas por dividirse en extremo la atención. Hay también por este estado caminos no explorados.

Pero, en todo caso, este admitir experimental de las sensaciones lleva consigo la necesidad lógica en Suárez, que abstrae el entendimiento agente-especies derechamente singulares (34).

Reflexión virtual

La doctrina de la reflexión virtual que incluyen principalmente los actos espirituales, no la olvida Suárez en ninguna de las ocasiones que se le ofrecen y con ella sale airoso de las dificultades

(33) Por la especie del objeto colige la conciencia el acto de la fantasía y del apetito sensitivo. Pero sin especie experimental estricta.

(34) Quia vero non cognoscebat (Adam) per species infusas omnia singularia, idem quoad species illorum crescere in perfectione scientiæ potuit. Et ita quoad hoc munus non erat otiosus intellectus agens in illo statu, nam poterat singularum rerum species intelligibiles, efficere, ut nos credimus. Atque hinc etiam potuit Adam experientiam requirere, seu experimentalem scientiam acquirendo proficere, sicut etiam de

que le estorban el paso en cuestiones teológicas de no escasa importancia.

El acto elícito de la voluntad, dice, es por sí mismo voluntario, porque espontánea y libremente mana de la voluntad, después de habido el conocimiento... Quien ama quiere amar, ni de otro modo podría amar, sino queriendo amar; es, pues, voluntario y elícito el acto de amar.

Sin que por eso necesite, cuando ama, querer con acto distinto el amar: puede hacerlo si quiere ejercitar acto reflejo, mas no por necesidad so pena de nunca acabar la serie de actos de amor..., de suerte que, aun sin acto nuevo de amor con que se quiera el amar, cualquiera de ellos incluye necesariamente una reflexión intrínseca en virtud de la cual es verdadera y propiamente voluntario (35).

Que no haya de confundirse la reflexión virtual con la formal aparece claro en que un acto de religión, como el afecto de adoración, puede ser materia de culto para acto distinto mediante la reflexión formal; mas no puede un mismo acto por la reflexión virtual convertirse de acto de religión en objeto y materia de culto.

No obstante, cuán fácil sea el paso de la una a la otra reflexión en los actos espirituales enseña cuando escribe: Apenas puede el hombre desear algo sin advertir y conocer su deseo, porque antes del consentimiento piensa en el consentir, y por eso como necesaria y naturalmente, mientras da el consentimiento, conoce que está consintiendo. Señal de lo cual es la memoria del anterior consentimiento, que no la habría a no haberse advertido en él.

Debe contenerse en la virtual sin pasar a la formal durante la contemplación profunda, «pues acontece que, cuando el alma en alas del amor va hacia Dios, si se ocupa de sí misma y de sus

Christo concedunt, etiam qui opinantur illum habuisse se scientiam per per accidens infusam (De opere sex dierum, I. 3, c. 9, n. 27).

(Véase toda la doctrina de la ciencia experimental de Cristo en De Incarnatione, disp. 30, sec. 2, I. 12, c. 4.)

(35) Responde imprimis generatim loquendo de amore aut velle prout commune est creaturi, vere at proprie dici voluntarium per se ipsum. Nam qui amat, vult amare, nec aliter amare potest nisi volendo amare, est ergo amor semper voluntarius. Et tamen necesse non est, ut qui semper cum amat, velit amare per actum volendi distinctum ab ipso amore. Potest quidem id facere, si velit elicere actum reflexum, non est tamen semper necessarium, alioquin procederetur in infinitum. Ergo semper amor et velle per ipsum voluntarium est (I. 6, c. 4, n. 9).

actos, reflexionando sobre ellos y pensando en lo que hace, al punto se distrae y resfría en el amor actual de Dios» (36).

No hay distinción neta entre amar y querer amar

Mas ¿qué pensar de quien, queriendo amar a Dios, al punto salte en acto de amor de Dios? ¿Hay nuevo mérito en este acto de amor? Responde que, dada esa simultaneidad de tiempo, probabilísimo es que no hay dos actos en los expresados, sino uno solo; porque, como sea propio de la voluntad el producir activamente el acto de amor, y estando en su mano producirlo de ningún otro modo mejor puede querer eficazmente amar en aquella hora, que amando en el mismo punto y hora; y según ama, ya quiere amar. Superfluo es, por tanto, separar y distinguir los dos actos de amar y de querer amar (37).

Hablando del bienaventurado que está amando a Dios, arguye diciendo que (38) «aquel en amor, mientras directamente se dirige

(36) Immo contingit ut, cum anima fertur in Deum per amorem, si occupatur circa seipsam et circa suos actus, quasi reflectando supra illos, et cogitando quid agat, distrahatur et tepescat in amore Dei (De oratione mentali, c. 13, n. 25).

(37) Difficultas vero est, quando voluntas amandi vgr. est pro statu ut sic dicam, ac proinde est determinans voluntatem ad eliciendum in eodem instanti actum amoris. Et tunc in primis dico, probabilissimum esse, nunquam voluntatem id facere per actus realiter, distinctos, quia cum efficientia actus amoris tota sit a voluntate, et sit in immediata potestate ejus, non melius potest efficaciter velle pro hoc instanti amare quam statim amando; et cum amando sufficienter velit amare, superflum est ac proinde secundum modum connaturalem impossibile aliam voluntatem amandi distinctam simul habere (De gratia, I. 23, c. 11, n. 11).

(38) Cum ille amor dum directe fertur in illud objectum simul quasi reflexe feratur in se ipsum, et sit magis volitus quam omnis alius actus voluntatis, vel per ipsummet actum, vel per alium, si voluntas velit, formalem reflexionem facere, certe non apparet in hoc esse aliquid contra rationem ultimi finis... (De ultimo fine hominis, disp. 7, sec. 1, n. 16).

Deinde hoc amore amicitia amat homo perfecte suam beatitudinem objetivam, et proterea saltem virtute amat suam beatitudinem formalem quia hoc ipso quod amat Deum, amat amare Deum, quia ipsemet amor intrinsece est voluntarius et consequenter aliquo modo volitum per reflexionem ibi virtute inclusam. Unde etiam fit ut virtute amet ipsam visionem vel quatenus intelligitur necessaria ad amorem condi-

en momentos de mayor atención y en que ejecuta su obra de modo más inteligente, usa de la reflexión formal, comparando la idea y traza de la mente con la obra de sus manos. Mas añade no ser necesaria la reflexión formal duradera en todo el tiempo en que el artista se emplea en la ejecución de la obra de arte; y parece bastante prueba de este su sentir, aparte de la experiencia que así lo acredita, la razón de que mirar derechamente a la obra, sin compararla con la idea, basta para dirigirla, ya que, por la reflexión virtual incluida en todo concepto, puede constituirse en traza e idea ejemplar la misma intuición de la obra que se está trabajando.

Problematicidad de la posición de Suárez y de la escolástica en general

Como ocurre frecuentemente en la filosofía, las cuestiones apuntadas son más numerosas que las soluciones plenamente logradas. De un lado, el virtualismo no deja de abrir nuevas perspectivas. Pero, de otro, lado, la concepción de lo objetivo y del acto psicológico del conocimiento y de la voluntad las restringe y limita. En general, sucede esto *passim* en toda la escolástica. Lo objetivo y el acto que está correlacionado con él no son semejantes siempre, sino que habría que atender también a una nueva concepción de lo que sea el objeto, o mejor la objetividad, por ejemplo, en el campo trascendental y principalmente la referente al ser. En general, tanto lo objetivo como el concepto de acto en relación con el entendimiento y la voluntad están concebidos de una manera limitada e inadecuada. El concepto de lo objetivo y del acto de conocimiento y de voluntad se han levantado principalmente en relación con las imágenes y los conceptos abstractos que de ellas se levantan, con alguna ampliación, con todo, por la apreciación extensiva del ente de razón. Pero no se ha considerado

non est necesse ut exemplar cognoscatur tanquam objectum quod sed satis est ut implicite et per modum tendentiae ad objectum aliquo modo cognoscatur, ea tantum implicita et virtuali reflexione, quam quilibet actus mentis in se includit, ratione cujus dicitur cognosci seipso n. 37, 38).

Comparando este pasaje con el citado anteriormente vemos que en ut quo, quanvis non cognoscatur ut quod... (Metaphys. disp. 25, sec. 1, la reflexión virtual del acto cognoscitivo el acto se conoce ut quo.

hacia Dios, al mismo tiempo, como reflejándose, vuelve hacia el mismo amor, que es el acto más estimado por él que otro alguno, y puede hacerse tal reflexión o por el mismo acto (en cuyo caso se da la virtual) o por acto distinto, si la voluntad quiere volver sobre su acto con reflexión formal».

Y por eso no se ve por qué haya de admitirse como necesario para ser bienaventurado el amor de concupiscencia de la propia bienaventuranza; porque «con el amor de amistad (en que nos complacemos en las excelencias de Dios), ama el hombre perfectamente su bienaventuranza objetiva, y, además, a lo menos virtualmente, ama su propia bienaventuranza formal, porque el mismo amar a Dios es querer amarle; comoquiera que el mismo amor es intrinsecamente voluntario y, consiguientemente, es amado con la reflexión incluida en el acto de amar.

De donde resulta que virtualmente quiera el ver a Dios, ya en cuanto se considera ese ver como condición necesaria para el amor beatífico, ya como la unión perfecta con el amado, sumamente deseada por quien ama con el amor de amistad. Y, por acabar, así resulta que amando a Dios como a último fin, se viene a amarse a sí mismo el bienaventurado, no para sí, sino para Dios: luego, aun concedido que sea de algún modo complemento necesario para la propia bienaventuranza el amor de ella, basta el primer amor de amistad, sin que haya de añadirse otro amor distinto y especial con acto que mire al provecho propio».

Y, bajando al terreno filosófico, al tratar de cómo va dirigiendo el artífice con su idea interna la obra exterior, concede (39) que

tio, vel quatenus est perfecta unio ad amicum, quam amor amicitia maxime cupit: ac denique fit, ut amando Deum ut ultimum finem, seipsum virtute amet, non sibi sed Deo: ergo etiamsi demus amorem proprii beatitudinis esse aliquo modo necessarium ad beatificam consecutionem praedictus amor sufficit... (De ultimo fine hominis, disp. 7, sec. 1, n. 39).

Paralelos son los pasajes disp. 8, sec. 4, n. 10; disp. 9, sec. 1, n. 12; sec. 3, n. 10, etc., etc.

(39) ... Et mihi quidem non displicet hoc si solum intelligamus hanc reflexionem intervenire quando artifex perfecto modo utitur suo exemplari ad commensurandam et definiendam formam quam prebere debet suo effectui: et hoc plane videtur voluisse. D. Thomas supra-operationem exteriorem procedens, ab arte necessariam esse illam reflexionem formalem: quod mihi quidem satis probare videtur experientia et ratio, quia ipsa directa representatio et quasi intuitus mentis circa rem vel operationem faciendam, sufficit ad dirigendam operationem. Tunc ergo

suficientemente ni se ha reconocido apenas la espontaneidad del campo realístico trascendental abierto por el ser realístico trascendental en que venimos trabajando. Y como éste no puede asimilarse en modo alguno al concepto de objetivo que marcan los conceptos (y los perceptos), ni tampoco puede confirmarse en el marco limitado de un acto según el uso común que se ha hecho del término y ubicado en el cuadro limitado de la acción y de las categorías aristotélicas (40), ideadas principalmente para el marco de la filosofía de la naturaleza, aunque, a la par, no pueda negarse que han recibido una cierta inspiración del lenguaje, pero vuelvo a decir, en cuanto atraído por la idea preponderante de la naturaleza. El ser, es preciso tener presente, extravasa la noción de especie, aunque metafísicamente se podría llamar *species specierum*, aunque en rigor no se le debería acomodar la nomenclatura de «species» por su singularidad, pues el ser es una apertura ilimitada y transfinita sobre la realidad y su presencia inabarcable que nos inunda y sumerge en su misterio inmenso e inhexaurible y nos hace estar en él como mente y, por tanto, como modalización sustantiva y dinámica del espíritu, que es la mente.

*La necesidad de replantear desde bases más amplias la filosofía
y la visión de la realidad*

Lo expuesto hasta aquí manifiesta cómo, en los grandes autores de la escolástica, el «modus general operandi» de esta dirección filosófica tal como suele habitualmente ser sistematizada, les resultaba estrecho y pugnaban aquí y allí, al resolver determinadas cuestiones por buscar nuevos horizontes. En Santo Tomás sucede mucho esto. Una cosa son sus ideas generales dibujadas y mantenidas en la línea de la enciclopedia general de Aristóteles,

(40) Esta tarea o limitación se refleja también en la nomenclatura adoptada en campo metafísico sobre el concepto objetivo y formal del ser en el que incurren con términos equivalentes unos y otros en la escolástica. Hay razones poderosísimas, en primer lugar, para no aplicar el término concepto al ser para evitar equívocos y aun errores. Y, en segundo lugar, es preciso percatarse del valor esencial-existencial del ser que él mismo, e indivisiblemente lo da, pues la teoría del acto y la potencia en el caso no tiene justificación, al menos desde el análisis primero del ser como «primum cognitum» y lo primero que necesitaría hacer es garantizar desde dónde y cómo se afirma y establece dicha aludida teoría.

y otra las excepciones y liberaciones que en bastantes cuestiones se ve forzado a verificar el Santo Doctor. Entre otros motivos estimulantes y felices, recordemos el de la ruptura en Santo Tomás del esquema estrictamente hylemórfico de aplicación posible al hombre. Al hombre no se le puede aplicar el esquema hylemórfico. Y sería también interesante observar cómo la vida tampoco está, según la mayoría de los textos del autor, ubicada en el esquema de la potencia y el acto como coprincipios de ella, sino que ofrece una estampa singular. Las varias teorías generales del conocimiento que cabe apuntar en las obras del Santo Doctor, sueltas en diferentes tratados, tal vez probablemente no concordables (41), son

(41) Nuestro punto de vista sobre la realidad, el hombre y la filosofía consiste en recurrir a la realidad misma y auscultarla principalmente bajo su aparición primera en cuanto ser. Recurrir al hombre, a su persona y a su espíritu que, abierto y realizado, ilimitada y espontáneamente a la realidad y ver a lo que ello obliga y lo que ello absolutamente exige de sí. Esta es la justificación «quoad naturam». La perspectiva histórica entonces resulta secundaria e ilustrativa, pues el riesgo de exacerbarla es el «magister dixit». Y ya decía Santo Tomás que el argumento de autoridad es el más endeble. A veces, en lo humano, cuando se trata de una especulación, puede ser incluso deletéreo, cuando no desorientador. Pues también acontece que corrientes filosóficas inadecuadas se abren paso y se estabilizan, debido a circunstancias y a la didáctica de la enseñanza. Y al hecho de que se imponen por la repetición, etc. Las diversas teorías generales que cabría señalar en Santo Tomás son, desde luego, la que instaura la formulación «omnis cognitio ex sensu», que pronto se ve contravenida por la afirmación, que también se hace, de que los primeros principios son innatos. Esta formulación más bien acercaría lógicamente la cuestión si se tratase de compaginar lo uno con lo otro (que no es la intención de Santo Tomás, pues se trata de afirmaciones sueltas), a Leibniz, quien formula «omnis cognitio ex sensu nisi intellectus tantum». El entendimiento, para Leibniz, no vendría del sentido y en él introduciría sus propios contenidos. Del mismo modo, veríamos que en Santo Tomás se escapa la *syndéresis* y sus principios, que son innatos a la formulación «omnis cognitio ex sensu». Cuando se afirma que el ser es «*primum cognitum*» se puede pensar que, lógicamente, no es abstraída ni dependerá de imágenes paralelas; pero pronto se sufre decepción al comprobar que el ser se afirma venir de la abstracción. Esto es, estamos ante posiciones contrarias. La teoría de Santo Tomás de que el alma se conoce por sí misma con ocasión de cualquier acto o conocimiento va también por otro terreno distinto. No está en la coordenada de que las cosas espirituales e inmateriales se conocen al modo de las naturales. La ley natural que se dice participación en una ley eterna levantada conforme al modelo de la ley

testimonio de una especie de apuntamiento hacia la necesidad de ampliar y profundizar la filosofía y, sobre todo, de replantear su visión general e incluso de la conveniencia de asentarla sobre nuevas bases.

Hay que tener presente, de otro lado, y esto lo hemos repetido muchas veces, y es enormemente confortable y constructivo (edificante, si se quiere denominarlo así), que la mente normal del hombre abierta a la realidad ofrece, de hecho (in actu exercito), y, por tanto, como «factum» (ejercicio y función) tesoros inteligibles inmensos, riquísimos y homologados por naturaleza entre todos los humanos, que no han logrado aún reinterpretar y conocer reflexivamente los filósofos. Tal vez tampoco se han percatado de ellos y es aquí, en esta fuente inagotable, donde hay que beber los tesoros inagotables de la filosofía (ofrecida como pre-filosofía espontáneamente) y, sobre todo, apreciar el inmenso e

civil hipostasiada, y a la cual no le faltaría siquiera la promulgación y su data, introduce en el participacionismo una línea de conocimiento trascendente de cuño nuevo. No es difícil tampoco encontrar afirmaciones netamente iluministas como la innovación del Salmo en la explicación de cosas naturales del «Signatum est in homine».

Todo esto refleja la enorme riqueza estimulante de la doctrina de Santo Tomás, los múltiples y valiosos tanteos que el Santo Doctor ha realizado, la expresión de la dificultad de las cuestiones filosóficas y la coloración que, a pesar de todo, suelen tener en cada época, pues la Edad Media, sobre todo hasta muy tarde, se caracteriza por la multiplicidad de posiciones y frases divergentes y móviles en un mismo autor. Mayor problematicidad traería aún la justificación del «lumen naturalis» y la fijación de su existencia, de su contenido y de sus funciones y el impacto de alteración que podría originar en un sistema y en una concepción filosófica que quisiera pasar por realista, pero no es ahora el momento de entrar en ello. De otro lado, la teoría de que «las cosas espirituales se conocen al modo de las materiales», tiene en sí misma graves dificultades y revela de nuevo la primacía que se ha otorgado a la naturaleza física y a los más a la filosofía de la naturaleza en el terreno de la filosofía. Muy al contrario de esto se revela la tradición hebraica y, en general, la semítica. El conocimiento propio y espiritual es más importante, inmediato y cierto. San Pablo, en la primera a los Corintios, dice que por el espíritu me conozco, y en otro lugar, al hablar del conocimiento que tendremos de Dios, dice que «cognoscam sicut et cognitum sum». Se resalta la primordialidad del conocimiento de nosotros por nosotros mismos. En cambio, no deja de subrayarse, al mismo tiempo, el misterio inagotable del conocimiento interior en lo que respecta a la conducta, que es Dios quien la conoce plenamente.

inexaurible filón del ser, verdadero manantial de todo lo más grande y esencial de la vida intelectual y espiritual, cuestión central de la filosofía y génesis de sus más importantes y radicales cuestiones. Es lástima grande que muchos profesionales de la filosofía, atendidos a modas fugaces y a modelos reductivos y arbitrarios de lo que creen haya de ser la filosofía, y sin consultar ni reparar en la filosofía que ya se nos ofrece de hecho, sentencian erróneamente sobre la consunción de ella y de la metafísica.

Estamos en el ser y él está en nosotros en su inexhaustible riqueza e inmensidad, y él presagia, preanuncia y prevé cuanto podemos alcanzar y esperar en el orden natural. El sentido ontológico del ser (no ontologista) vincula potencialmente en su trascendentalidad, luego, bajo ciertas condiciones, lo trascendental con lo supremo trascendente.

La religación en el sordo y confusivo y grandioso misterio del ser se va a elucidar bajo ciertas condiciones como vía final de lo supremo trascendente.

La entrada del ser en nosotros y nuestra vinculación a él trae no sólo la complejidad y riqueza del virtualismo de los conocimientos, actos y voliciones de la inteligencia y la voluntad que centra ella, y traten incluso de abandonarla, sin haber pisado su verdadero y específico terreno y menos sin haber llegado a explorarla y reconocerla en lo que ella es de suyo por haber advenido principalmente el ser «*qua cognitum*» primero a nosotros y por haber quedado nosotros prendidos a él y a la implicación y secuencia de los grandes y múltiples problemas que trae y conlleva. Estamos en el ser que nos invade y penetra, que nos engloba a la vez y nos coloca en la identidad de nosotros, en la religación con toda la realidad abierta a nosotros y más allá de nosotros en la llamada que va a hacer y no va a tardar de hacer sobre lo que rebasa el atomismo de manuales y tratados, y la afirmación de que el conocimiento versa y se reduce a la abstracción de formas sacadas de bases y compuestos hirmóficos, sino que nos coloca ante una cuestión, aún mayor y más trascendente. Pero valga, antes de exponerlo, subrayar que la teoría escolástica de aquellas direcciones que hacen consistir nada menos que al conocimiento en general, en la abstracción de formas se contradice a sí misma. Pues, por una parte, afirma que el conocimiento de las formas (abstraídas) es el conocimiento de las esencias, y previamente ha llegado a establecer que la esencia de los entes consiste en la materia y la forma. Por otra parte, se echa de ver el inconveniente de que

el conocimiento esté centrado principalmente en el de la filosofía de la naturaleza con base hilemórfica.

Ahora bien, volviendo a la cuestión central que aquí nos ocupa, es preciso advertir que el ser, con su intencionalidad cualitativa (y en este sentido material o de contenido real), envuelve a todas las posibles intenciones y las coloca en un campo intencional ilimitado y por ello flúido y plástico (42).

No al acto mismo abstractivo

Es todo lo contrario de un atomismo lo que aquí sucede y la cuestión se vuelve intencionalmente multintencional y muy flúida y rica en diversos planos y dimensiones. La psicología moderna se ve abocada a una nueva problemática, incomparablemente mucho más rica que aquella en la que se desenvolvía el asociacionismo y el conductivismo y, en cierta medida, el propio abstractismo, en cuanto marcaba excesiva uniformidad y paralelismo. La *gestaltheorie* (43) atisbó muchos de los problemas, aunque ella misma tenga dificultades, hoy crecientes, para levantarse como una teoría general. Pero lo que pasa al nivel mismo de la percepción (del percepto) es muy significativo ejemplo de que hay que abrir también las perspectivas de la psicología hacia horizontes más amplios y profundos.

Lo que hemos podido establecer desde el «factum» trascendental, fundamental genético «mente-ser» que se ha manifestado en su eclosión y apertura trascendental sobre los datos estimulares del espíritu y de la inmensa sensibilidad indiferenciada muy grá-

(42) En este terreno, el hallazgo de las descripciones forma cuerpo con la investigación y la penetración de la cuestión del ser, pues por tratarse en su aparición originaria de algo de naturaleza implícita, las explicitaciones adecuadas son el proceso mismo de su idónea descripción.

(43) La *gestaltheorie* se centra principalmente en el orden sensible y perceptivo, y tal vez su dificultad principal estriba en querer extender con exceso este modelo estructural a otros terrenos y, principalmente, al del pensamiento, que para nosotros, a su vez, es subsidiario del conocimiento trascendental del ser, tan olvidado por unos y por otros, en el terreno de la psicología y aun en el de la filosofía. De otro lado, la *gestaltheorie* parece prescindir demasiado de los condicionamientos estimulares y de las motivaciones genéticas.

vida y trabajada de miríadas de sensaciones fundidas y, por tanto, informales es el poder del ser trascendental como «*primum cognitum*» y en el mismo en su simultaneidad natural y en su implicación congénita la fuerza, el poder y la virtualidad trascendental e ilimitadamente transcensional y transfinita por su supramundinidad de la mente.

En una de sus caras, el «*factum*» de la mente humana ya habido se declara manifiesta y reconoce adecuadamente, en tanto en cuanto mente del ser, esto es, de la realidad sin cortapisas y limitación. Y si la mente puede captar ya entonces realidades (las que sean o se le ofrezcan) es porque originaria, primaria y fundamentalmente se abrió a la realidad trascendental y se constituyó así como mente del ser de la realidad.

La mente como consumación en el ser y dinamismo sustantivo del espíritu

En la recíproca simultaneidad y coequal implicación por la otra cara, podemos apreciar en el «*factum*» del ser la modificación sustancial operada en el espíritu como mente, la consumación genética de la mente con el ser en su surgimiento o génesis, que modifica sustantivamente al espíritu y le conforma la mente como su sustantiva modificación.

Qué poco se ha fijado en esta cuestión, capital, central y decisiva para todas las otras cuestiones esenciales de la filosofía.

Menos aún se ha subrayado la imposición absoluta que el ser ejerce en nosotros la religación ontológica a que nos somete y que, en el entrechoque con nuestra finitud, va a señalar y demarcar, por contraposición, la línea de nuestra religación al Absoluto y en fuerza a la axiologicidad ética y absoluta, que va a fundamentar nuestro destino a El, al Absoluto.

Valor de la unidad intencional trascendental del ser

Pero, en todo caso, la unidad trascendental que el ser comporta es una unidad omoiótica y eminential y sumamente flexible, que unifica desde su eminentialidad todas las otras formas del conocimiento y del pensamiento inteligibles. El ser produce, muy flexiblemente y en cierto sentido multilateralmente, la unificación de campo de cuanto se conoce y piensa intelectualmente. Por ello,

las potencialidades y virtualidades del ser, su intencionalidad tras-pasativa y transcensiva de todas las intenciones se tornasolea flexiblemente con las otras intenciones, a las que eminentemente trasciende. La unidad omoiótica y eminential del ser ocupa el área ilimitada de la mente y articula y sintetiza todos sus movimientos.

Puesto que el ser está ahí como núcleo central de toda la vida intelectual, como «factum» de la misma y llena en su plasticidad y fluidez omoiótica y trascendental, la mente, volviéndola del mismo signo e intencionalidad trascendental y en la significación trascendida esencial-existencial directamente omoiótica (más que analógica), es preciso dar razón adecuada de él y de sus secuencias y de la cuestión de su complejión e implicación serial que compromete todas las grandes cuestiones filosóficas y frecuentemente las determina en su aparición serial o las implica y primariamente desde su campo trascendental.

En el ser está la prefiguración de lo que nos ha sido asignado y establecido. Por lo dicho, no se le puede aplicar la denominación general de lo objetivo ni del acto restringido unificado en su categoría aristotélica, pues se trata de una objetividad trascendental y omoiótica irreductible y de una actualidad de las actualidades especialísima, que determina, a su vez, una inmanencia también objetiva transfinita y trascendental, que se va a abrir bajo ciertas condiciones a la trascendencia divina en un ser que por razón de su espíritu es transfinito y subsistencial y personal. Quede aquí el testimonio y la incitación para sucesivos estudios de una riquísima problemática llamada a transmutar la visión de la filosofía y de muchas de sus cuestiones básicas, entre otras aquellas que en la tradición, debido al paralelismo rígido de objeto-acto-potencia, eran consideradas de forma demasiado reducida y univocada y por ello, demasiado general y formal; y por ello también demasiado pobre, esquemática y generalizada.